

SARTRE E O MÉTODO COMPREENSIVO

TITO CARDOSO E CUNHA

Para Sartre, filosofia e antropologia identificam-se: a filosofia é antropologia, do mesmo modo que a antropologia deve essencialmente ser filosofia C).

Em ambos os casos a questão fundamental é a seguinte: como compreender/explicar o homem? qual o método a empregar em antropologia filosófica?

Mas o problema do método para compreender o homem reenvia para a questão de saber que tipo de racionalidade permite uma tal compreensão (^).

No prefácio a CRD diz-se da razão que ela é «uma certa relação do conhecimento e do ser». (Op. cit. p. 10). Relação

(1) Cf., por exemplo: «Considero que o campo filosófico é o homem, quer dizer que qualquer outro problema só pode ser concebido em relação ao homem». J.-P. Sartre, «L'Anthropologie», in *Situations IX*, Paris, Gallimard, p. 83.

(2) «O objectivo da investigação será pois o de saber se a razão positivista das ciências naturais é a mesma que encontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implica não só métodos específicos mas uma razão nova, quer dizer uma relação nova entre o pensamento e o seu objecto». J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, p. 10. Utilizaremos a sigla: CRD. QM será a sigla utilizada para «Questions de méthode» em op. cit.

que, e Sartre sublinha-o em diferentes ocasiões O, se frequentemente foi problemática, continua na base de uma contradição maior no pensamento contemporâneo, pelo menos desde Hegel.

É com efeito Hegel quem formula uma posição filosófica segundo a qual todo o ser é redutível ao saber. Quer dizer, na perspectiva do saber absoluto, todo o ser é conceptualizável. Ele afirma «a identidade do pensamento e do ser» (*) e fá-lo a partir de uma posição essencial do seu pensamento: «apreender e exprimir o Verdadeiro, não como *substância*, mas precisamente também como *sujeito*» C).

Dito de outro modo, a substância, quer dizer o ser, é ela própria sujeito, logo, saber de si mesma. Aliás isso é corroborado pela afirmação, bem hegeliana, segundo a qual «só o absoluto é verdadeiro ou só o verdadeiro é absoluto» (op. cit., p. 67). Quer dizer, a verdade no conhecimento só existe do ponto de vista do absoluto que é a substância/ser enquanto sujeito.

É também isso que faz dizer a Hegel que «a filosofia é essencialmente no elemento da universalidade que inclui em si o particular» (op. cit., p. 5). Assim o indivíduo particular e singular é absorvido pelo sistema ao ponto de Hegel escrever, muito explicitamente: «a participação que, na obra total do espírito, pertence à actividade do indivíduo só pode ser mínima» (idem, p. 62).

Contra esta perspectiva, em certo sentido totalitária, Sartre toma o partido da revolta kierkegaardiana contra o sistema do saber absoluto na medida em que Kierkegaard reivindica a irreducibilidade ao Saber da subjectividade vivida e da individualidade singular. Sartre escreve a este propósito: «Tratada previamente por Hegel, a subjectividade torna-se um momento do espírito objectivo, uma determinação da cultura.

(3) Cf., entre outros, o seguinte texto: «L'Universel singulier» em *Kierkegaard vivant*. Paris, Gallimard, 1964.

(*) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Tradução de Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, s. d., p. 47.

(5) Idem, *ibidem*.

Mas se nada de vivido pode escapar ao saber, a sua *realidade* permanece irreductível. Neste sentido, o vivido como realidade concreta põe-se como *não-saber*. Mas esta negação do saber implica a negação de si mesmo» (^).

Se, de facto, a realidade é irreductível ao saber, isso quer dizer que o vivido subjectivo e individual escapa (enquanto real concreto) também ao saber, caindo no domínio do não-saber, contrariamente ao que afirmava o idealismo hegeliano que identificava o ser ao saber do espírito absoluto.

Esta relação entre universalidade e singularidade é precisamente aquela que Kierkegaard vai modificar operando uma inversão completa um pouco à maneira da que Marx reivindica relativamente a Hegel.

Com efeito, como diz Sartre aprovadoramente, em Kierkegaard: «o homem, irremediável singularidade, é o ser pelo qual o universal vem ao mundo...» (O- É no relativo que que se descobre o absoluto.

Nunca um homem é somente um indivíduo singular; totalizado pela sua incersão na história, ele é um *Universal singular*.

A oposição entre ser e saber é pois, para Sartre, uma questão central no pensamento contemporâneo. Podemos concordar com ele se pensarmos que as grandes reacções anti-hegelianas passam efectivamente por uma crítica dessa identificação.

Marx também afirma a especificidade da existência humana e sua irreductibilidade ao saber: «também ele afirma que o facto humano é irreductível ao conhecimento e como tal se deve viver e produzir» (QM. 21). Só que Marx, diferentemente de Kierkegaard, afirma a especificidade da existência humana, já não pela interioridade subjectiva, mas dando prioridade à *praxis* sobre o *saber* e demonstrando a sua heterogeneidade. Em Marx não se trata já do homem pura-

(«) «L'Universel singulier» em op. cit., p. 20.

C) Idem, p. 46.

mente interior e subjectivo, mas do homem concreto que trabalha e age inserido na sociedade e na história.

Tal como Kierkegaard no entanto, Marx recusa a redução hegeliana do ser ao saber.

Com efeito escreve ele num texto sobre o método da economia política: «... Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento». E acrescenta (id., p. 166): «O todo, tal como aparece no -espírito enquanto totalidade de pensamento, é um produto do cérebro pensante (...). Antes como depois o sujeito real subsiste na sua independência fora do espírito» (^).

Não é só o objectivo de conhecimento que é diferente do objecto real mas todo o processo de conhecimento é diferente do processo real.

Mas, entendamo-nos, Marx ao distinguir o processo de pensamento do processo real define o saber como «síntese de uma multiplicidade de determinações» (id. ibid.). O processo de conhecimento é um processo de síntese que estabelece a unidade na diversidade. Partindo do abstracto para o concreto (isto é das determinações (ou objectos) abstracto-formais para as determinações (ou objectos) real-concretas), o objectivo do pensamento é o «de se apropriar o concreto, reproduzi-lo sob a forma de um concreto de pensamento» (id. ibid.). O que faz com que, para Marx, «a totalidade concreta enquanto totalidade de pensamento, enquanto representação mental do concreto, é de facto um produto do pensamento, da concepção» (id. ibid.).

O próprio Marx, aliás, nos dá um bom exemplo a propósito do método da economia política e mais precisamente do conceito de «trabalho».

À primeira vista, a idéia de trabalho pode parecer uma categoria simples na sua universalidade. Nesta perspectiva abstracta, o trabalho sempre existiu. No entanto, do ponto

(8) K. Marx, *Zur kritik des politischen ökonomie*. Trad. fr. «Contribution à la critique de l'économie politique». Paris, Ed. Sociales, 1972. p. 166.

de vista do pensamento económico, via-se a riqueza exclusivamente no dinheiro. Mais tarde, com o desenvolvimento do sistema comercial e da manufactura, a riqueza já não é encarada do ponto de vista objectivo (o dinheiro) para passar a ser considerada como actividade subjectiva produtora de riqueza-dinheiro.

Por outro lado, os fisiocratas, consideram uma outra forma específica de trabalho, o trabalho agrícola como o verdadeiro produtor de riqueza. E já não pensam essa riqueza como se ela se objectivasse no dinheiro, mas enquanto trabalho objectivado.

Mas esta noção de trabalho em geral (como a da riqueza enquanto produto do trabalho) só podia surgir num tipo de sociedade em que nenhuma forma de trabalho particular é predominante e em que os indivíduos são sujeitos de trabalho em geral e passam, enquanto força de trabalho, indiferentemente de um género de trabalho a outro: É o que acontece no modo de produção capitalista: «Aí o trabalho tomou-se não só no plano das categorias, mas na própria realidade, um meio de criar a riqueza em geral e deixou de, enquanto determinação, se confundir com os indivíduos, sob qualquer aspecto particular» (op. cit., p. 168).

É assim que a dimensão real do trabalho como produtor de riqueza só pode ser teoricamente compreendida no final de um processo de síntese e de totalização históricas.

O movimento regressivo-analítico do método só se toma possível a partir deste momento histórico. É Marx quem o diz (id. p. 169): «A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. Nas espécies animais inferiores, só se podem compreender os sinais anunciadores de uma forma superior quando a forma superior ela própria já é conhecida. É assim que a economia burguesa nos dá a chave da economia antiga, etc».

É precisamente com esta atitude metodológica de Marx que Sartre se identifica inteiramente ao escrever: «os factos particulares não significam nada, não são nem verdadeiros nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação das

diferentes totalidades parciais à totalização em curso» (QM. 30).

Mas é precisamente isso que os marxistas não fizeram e uma boa parte do texto sartriano (sobretudo QM) é dedicado a uma crítica da degenerescência «escolástica» (QM. 28) do pensamento marxista seu contemporâneo.

Os conceitos marxianos —por exemplo «modo de produção»— que são «conceitos abertos» ou chaves de interpretação, tornaram-se, na análise marxista vulgar, simples esquemas formais de um saber dogmático já constituído. É assim que os factos e os acontecimentos particulares serão frequentemente distorcidos de modo a poderem ser «encaixados» nesse esquematismo pré-estabelecido.

Ora é precisamente esta degenerescência teórica do marxismo que Sartre procura remediar fazendo intervir a sua própria «ideologia» (QM. 17), o existencialismo.

Por outro lado, Sartre toma também posição a favor de Marx no contencioso triangular que o opõe a Hegel mas também a Kierkegaard (QM. 21). Contrariamente a este último, Marx toma, com Hegel, «o homem concreto na sua realidade objectiva». Mas contra Hegel, e com Kierkegaard, afirma a especificidade da existência humana.

Com efeito os postulados de base do existencialismo não estão, na opinião de Sartre, em contradição com o pensamento marxiano, nomeadamente quando ambos afirmam a primazia da *existência* sobre a *consciência*.

No entanto, em Sartre, a relação entre estas duas noções põe alguns problemas. Apesar de se falar de «primazia» não se deve entender por isso que «existência» e «consciência» são realidades completamente distintas. Com efeito: «toda a existência consciente existe como consciência de existir» (®).

A importância, do ponto de vista metodológico, da consciência é, desde sempre, assinalada por Sartre. Já em EN. 127 ele escrevia: «um estudo da realidade humana deve começar

(9) J.-P. Sartre, *UEtre et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943, p. 20. Utilizaremos a sigla EN.

pelo cogito». Mais tarde, afirma de novo: «... o ponto de partida epistemológica deve sempre ser a *consciência* como certeza apodítica (de) si e como consciência *de* tal ou tal objecto».

O cogito ou a consciência como ponto de partida metodológico na abordagem compreensiva da realidade humana justifica-se naturalmente pela concepção que o existencialismo tem do homem como sendo «o ser no ser do qual é questão do seu ser» para empregar a frase de Heidegger tantas vezes citada por Sartre (¹⁰).

Dos dois passos que acabamos de citar, é o de CRD que mais completamente nos mostra a concepção sartriana da consciência como ponto de partida para a abordagem teórica da realidade humana na sua dimensão existencial mas também social e histórica.

Definir a consciência como «certeza apodítica (de) si» é referir-se ao seu aspecto *reflexivo* e, se quisermos, subjectivo da realidade humana. Defini-la, por outro lado, como «consciência *de* tal ou tal objecto» significa acentuar a dimensão da *intencionalidade*, desde sempre fundamental no pensamento sartriano.

Já em 1939, num texto sobre Husserl e a intencionalidade, Sartre afirma a heterogeneidade do mundo e da consciência superando assim a identificação hegeliana do ser e do saber. Diz ele: «Husserl não se cansa de afirmar que não se podem dissolver as coisas na consciência... está a ver esta árvore... nunca poderia entrar na sua consciência, dado que não é da mesma natureza que ela» ("). Mas esta heterogeneidade do mundo e da consciência não significa uma qualquer separação radical entre ambos. Pelo contrário: «A consciência e o mundo são dados de uma só vez: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela» (id. *ibid.*). Esta relatividade do mundo à consciência, como da consciência ao

(10) Cf., por exemplo, EN. 29.

(") «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» em *Situations I*, p.32.

mundo, é precisamente disso que dá conta a noção de intencionalidade. Isto é a consciência só existe relativamente ao seu objecto exterior, transcendente. A consciência é sempre consciência de algo exterior a si. Não tem conteúdo (EN. 17) nem deve ser pensada como substância: a consciência nada tem de substancial» (EN. 23). A consciência é um vazio (EN. 23), um «nada», mas em movimento, em fuga para o mundo Q^A).

O que faz com que, para Sartre, a subjectividade não seja a exclusão da objectividade mas muito simplesmente o momento da interiorização da exterioridade (QM. 31, n.º 1).

Se o ponto de partida é a consciência reflexiva, isso significa também que essa reflexividade da consciência remete, pela intencionalidade, para a exterioridade concreta, para o mundo da praxis. De tal modo que Sartre poderá escrever: «o princípio *metodológico* que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz de nenhum modo o princípio *antropológico* que define a pessoa concreta pela sua materialidade» (QM. 30, n.º 1). Alas, a reflexividade da consciência — e Sartre não se cansa de o acentuar — só pode ser um ponto de partida «se imediatamente nos lançar de novo no meio das coisas e dos homens, no mundo» (id. *ibid.*). É isso que é explicado através da noção husserliana de intencionalidade.

Relativamente ao marxismo, se o acordo de Sartre é total no que diz respeito aos princípios e intenções, considera ele no entanto que lhe falta o essencial, isto é «encontrar o método e constituir a ciência» (QM. 33).

A exigência fundamental que se deve fazer a um método capaz de uma compreensão total da realidade humana — uma vez que é bem de antropologia que se trata, tanto no marxismo como no existencialismo — é precisamente a de *situar* o seu objecto de estudo (isto é o indivíduo concreto), relativamente ao processo histórico total.

Será preciso superar as posições às quais um certo marxismo chegou e que o levam a considerar o indivíduo con-

(12) Idem, p. 33.

creto como inessencial. Utiliza então toda a sua metodologia para reduzir esse indivíduo ao que ele considera essencial, por exemplo a infraestrutura econômica concebida como determinante, mas que não ultrapassa uma universalidade abstracta e formal pelo menos nos termos em que esta universalidade é concebida pelo marxismo vulgar.

O texto de Marx, no entanto, comporta já um certo número de riscos que os seus epígonos não souberam evitar crispando-se em posições de um economicismo abstracto e unilateral.

Esses riscos tinham aliás sido conscientemente assumidos por Marx e Engels, mas consideravam-nos necessários no contexto de constante polémica no qual as suas obras foram produzidas.

Entre o indivíduo concreto e a classe à qual ele pertence, há toda uma série de mediações de que o método deve dar conta. O método compreensivo que Sartre se propõe elaborar destina-se precisamente a dar conta da mediação dos homens concretos.

Uma vez que, para Sartre, o que há de mais concreto são precisamente os homens e as relações humanas, o método deverá efectuar um duplo movimento entre o acontecimento individual concreto e as estruturas profundas.

Só o existencialismo pode trazer esta perspectiva de totalidade capaz de produzir uma compreensão da verdade do homem (QM. 45).

O método deve pois integrar, numa perspectiva totalizante, as disciplinas auxiliares capazes de abordar teoricamente as mediações entre a singularidade do indivíduo ou o acontecimento e a universalidade da história.

Estas disciplinas auxiliares —auxiliares porque se referem a uma perspectiva parcial da realidade humana destinada a ser integrada na perspectiva totalizante da filosofia existencial— são, fundamentalmente, a *psicanálise* e a *sociologia*.

A psicanálise, com efeito, permite estabelecer a mediação entre o indivíduo, nas determinações da sua história singular, e a classe social enquanto instância da generalidade. A famí-

lia é esse ponto de ancoragem mediador. Nela a criança vive — através da sua singularidade — a universalidade das determinações sociais e históricas. É na família — enquanto relação e história individual por um lado, mas também como relação social — que se articulam ao nível do vivido, o universal e o singular (QM. 47).

A infância, pelas relações sociais, é um momento decisivo na interiorização da exterioridade (QM. 48).

Por outro lado, a psicanálise é também importante na medida em que se põe, relativamente ao indivíduo, no eixo diacrónico da compreensão. Introduce a dimensão da temporalidade/historicidade nas determinações do adulto e da criança (").

Mas se a psicanálise nos oferece um princípio de compreensão essencialmente diacrónico segundo o qual o indivíduo no presente é interpretado/explicado pelo seu passado (individual e familiar), trazendo o que Sartre chama uma síntese/totalização vertical QM. 41-42, n.º 1), é à sociologia que compete a capacidade de elaborar as sínteses/totalizações horizontais, isto é sincrónicas.

Aliás, «a criança *não vive apenas* a sua família, vive também — em parte através dela, em parte só — a paisagem colectiva que o rodeia; e é ainda a generalidade da sua classe que lhe é revelada na sua experiência singular» (QM. 49).

(13) «A psicanálise, dentro de uma totalização dialéctica, remete por um lado às estruturas, às condições materiais e, por outro, à *acção da nossa insuperável infância sobre a nossa vida de adulto*».

Em EN, Sartre tinha consagrado um capítulo ao que ele chamava a psicanálise existencial, para marcar as suas distâncias relativamente à doutrina freudiana. Não se trataria tanto — como em Freud — de um método de interpretação de um texto manifesto (consciente) para nele descobrir um texto latente (inconsciente), mas antes de um método de compreensão biográfica que procura reencontrar o *projecto* fundamental de uma existência individual: «trata-se... de reencontrar, sob aspectos parciais e incompletos do sujeito, a verdadeira concreção que só pode ser a totalidade do seu impulso para o ser, da sua relação original a si, ao mundo e ao outro, na unidade de relações *internas* e de um *projecto* fundamental». EN, 649-650.

Mas não são apenas as mediações diacrónicas da história individual que é preciso integrar numa perspectiva que se quer totalizante da realidade humana; é também preciso dar teoricamente conta da mediação que passa pelo grupo, isto é as relações humanas.

É dessas relações humanas, enquanto mediações entre o indivíduo e o grupo, que a sociologia dá conta ao produzir sínteses/totalizações horizontais, quer dizer sincrónicas. Esta relação ao grupo representa uma dimensão do vivido irreductível que dá aos colectivos uma eficácia própria e portanto também uma *autonomia relativa*. Autonomia relativa do grupo que não deve ser confundida com a autonomia radical que uma certa sociologia empirista e funcionalista dá ao seu objecto de estudo. Citando o caso de Lewin, Sartre critica as concepções que dão ao grupo uma *autonomia ontológica*, isto é uma interpretação do grupo como «unidade substancial» (QM. 51). O que o leva a uma afirmação de uma *autonomia metodológica*, encarando o grupo como uma unidade estrutural cujas partes têm entre si relações funcionais.

Por seu lado, Sartre pretende reintegrar a sociologia na totalização histórica, reconhecendo-lhe no entanto uma autonomia relativa: «A sociologia, momento provisório da totalização histórica, releva das novas mediações entre os homens concretos e as condições materiais da vida, entre as relações humanas e as relações de produção, entre as pessoas e as classes ou qualquer outra espécie de agrupamento» (QM. 55).

Encontramos sempre a mesma preocupação em Sartre, a de encontrar um método que possa ir, de maneira recorrente, do singular ao universal e vice-versa. Um método de compreensão total que possa integrar a psicanálise e a sociologia. Mas uma integração que não seja uma simples justaposição mas possa superar a particularidade dessas duas perspectivas de abordagem para um nível de integração superior e mais englobante.

Com efeito, por um lado ele insiste no facto — contra uma certa sociologia, e mesmo um certo marxismo, para quem os grupos e os colectivos têm uma espécie de «auto-

nomia ontológica» — que «o suporte dos objectos colectivos deve ser procurado na actividade concreta dos indivíduos» (QM. 55). Mas também acrescenta: «não pretendemos *negar* a realidade desses objectos mas pretendemos que ela é *parasitária*» (id. *ibid.*).

É sobretudo o indivíduo existente na sua singularidade que Sartre nunca quer esquecer. Não é aliás por acaso que escreveu biografias: só no singular se pode compreender o universal.

As determinações universais-abstractas não permitem tudo compreender no indivíduo. É claro que são a condição de todo o conhecimento racional mas no que ao indivíduo singular diz respeito, a sua «particularidade tem uma opacidade própria que a impede de ser dissolvida nas determinações fundamentais» (QM. 56).

Foi por não ter compreendido isso, ou o ter esquecido, que o marxismo é criticado por Sartre. Uma vez que o marxismo perdeu «por completo o sentido do que é um homem» (QM. 56), é preciso — e é isso que o próprio Sartre se propõe fazer — «reconquistar o homem no interior do marxismo» (QM. 59). É finalmente a filosofia da existência que deve preencher este «lugar vazio de uma antropologia concreta» (QM. 59).

Ao subscrever palavras que sobre si próprio foram ditas, Marx cita caracterizações do seu próprio pensamento segundo as quais ele próprio consideraria «a evolução social como um *processo natural* regido por *leis* que não dependem da *vontade*, da *consciência* nem da *intenção* dos homens mas que, pelo contrário as determinam».

A realidade humana, enquanto é definida pela consciência, a intencionalidade dos seus actos e a vontade, vê-se assim negada como sujeito determinando o decurso da evolução social. — Esta é antes determinada pelas leis que escapam à consciência individual do mesmo modo que o inconsciente freudiano escapa a essa mesma consciência individual ao mesmo tempo que a determina.

É bem disso que se trata no estruturalismo, tanto althusseriano como levi-straussiano.

Contrariamente a estas interpretações, Sartre pretende tomar apoio em outros textos de Marx em que se encontra uma clara afirmação da «irreductibilidade da praxis humana» (QM. 61). Ele cita a este propósito a III.ª Tese sobre Feuerbach: «A doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias da educação... não tem em conta o facto que as circunstâncias são modificadas precisamente pelo homem» (QM. 61).

Sartre pretende pois escapar a esta dicotomia entre determinismo social e liberdade individual, tomando partido por esta e afirmando a sua irreductibilidade em última instância — o que aliás é coerente com o que ele sempre pensou — mas explicando o facto de que o sentido da história possa escapar à consciência e ao acto intencional individual pelo facto de o sentido último da história ser como que a resultante de diferentes actos individuais. É assim que ele escreve: «E certamente os homens não medem o alcance real do que fazem... Mas se a História me escapa não é devido ao facto de não ser eu a fazê-la: é porque o outro a faz também» (QM. 61).

O sentido da história é pois a resultante de diferentes praxis. Quer dizer que esse sentido, se não é o resultado de uma só praxis individual, também não é independente de todas as praxis individuais.

E esta praxis deve ser compreendida — no sentido sartreano — como uma acção consciente e intencional. É aí que intervém o conceito de *projecto* cuja importância se conhece no pensamento de Sartre desde, pelo menos, EN.

Com efeito, a noção de *projecto* estava já no centro do pensamento do primeiro Sartre. Era uma noção que reenviava, por um lado para a intencionalidade de toda a acção humana, por outro para essa escolha livre e fundamental que cada um faz de si mesmo.

Era também um conceito importante da metodologia biográfica na medida em que era precisamente a compreensão desse *projecto* que permitia unificar os diferentes aspectos das manifestações ou comportamentos do sujeito biográfico. É esta escolha original de si — o *projecto* — que fornece

o princípio unificador dos diferentes aspectos do personagem Baudelaire, Flaubert ou Genet.

Trata-se pois de um conceito que foi elaborado no contexto da primeira filosofia de Sartre (a de EN) e que é aqui reutilizada já num outro contexto — alargado às dimensões do social e do histórico.

Mas já em EN a noção de *projecto* era associada a uma questão de método, o da psicanálise existencial (").

Ainda aqui, em QM, a noção de *projecto* está associada a uma questão de método, porque continua a ser o *projecto* a chave hermenêutica da realidade humana histórica e social.

Se é certo que o homem é condicionado pelo meio social e histórico, é precisamente esta capacidade de projecção para o futuro que marca a especificidade do acto humano: «Para nós, o homem caracteriza-se antes do mais pela superação de uma situação, pelo que ele consegue fazer do que fizeram dele» (QM. 63).

Assim, para compreender o homem, temos de o pôr em relação com as condições exteriores da sua existência. Só o compreenderemos totalmente se o reportarmos ao seu próprio futuro (^). A compreensão do humano tem assim de ter em conta o *projecto* que se define duplamente, relativamente às condições por um lado e às intenções por outro. O *projecto* enquanto escolha livre e fundamental é uma superação contínua dessas condições em direcção a um futuro construído pela praxis intencional. O homem nunca é um objecto (mesmo se é alienado, uma vez que vive como sujeito

(1*). No fim de *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris, Gallimard, 1950, Sartre escreve o seguinte para explicar do que se trata nesta biografia: «Mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e que só a liberdade pode dar conta duma pessoa na sua totalidade, dar a ver essa liberdade confrontada com o destino... retratar em pormenor a história de uma libertação: eis o que eu quiz fazer», p. 536.

(15) «O comportamento mais elementar deve-se determinar simultaneamente em relação aos factores reais e presentes que a condicionam e relativamente a um certo objecto futuro que tenta fazer nascer. É o que chamamos *projecto*» (QM. 63).

essa alienação) mas sempre um sujeito, mesmo se confrontado com a exterioridade do meio que o condiciona mas que ele continuamente supera pela *praxis*.

O movimento da *praxis* é pois duplo: por um lado nega essa exterioridade que lhe resiste, por outro afirma o seu fim, o seu objectivo. É assim que «fuga e salto em frente, recusa e realização simultaneamente, o projecto guarda e desvela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera» (QM. 64).

Quando Sartre emprega a palavra *existencialismo* refere-se, certamente à sua própria doutrina filosófica no seu conjunto mas também a um método de compreensão da realidade humana. É aliás neste último sentido que a expressão é empregue em QM. Et pour cause. Isso confirma a idéia de que a filosofia de Sartre é sobretudo um esforço teórico para elaborar um método de compreensão biográfica. É sempre referindo-se a uma existência singular que a filosofia sartriana fala.

Claro que esse singular é sempre também universal. Mas é sempre o singular que é concreto e o universal abstracto. Donde a importância da noção de projecto, aliás perfeitamente identificável à de existência — «un arrachement à soi de tout le corps» (QM. 95).

Para Sartre trata-se, no conhecimento do homem, não de estabelecer o geral, mas sobretudo de marcar a *diferença*, a especificidade.

Daí a rejeição de todo o reduccionismo. E quando critica o marxismo ortodoxo é frequentemente a esse nível.

É assim que ele se eleva contra «os marxistas stalinianos cegos aos acontecimentos. Depois de reduzirem o seu sentido ao universal, estão dispostos a reconhecer que permanece um resíduo, mas fazem deste resíduo o simples efeito do acaso» (QM. 82).

Deste modo é a dimensão do *vivido* que escapa, **uma** vez que é considerado como não apreensível pela racionalidade.

Reagindo a este estado de coisas no marxismo, «o exis-

tencialismo não pode senão afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico» (QM. 81).

O acontecimento é a praxis concreta dos indivíduos enquanto cada um interage com os outros: «o acontecimento, na sua plena realidade concreta, é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente» (QM. 83).

O acontecimento não é pois o signo particular que exprime e reenvia para uma outra realidade mais profunda, mas é bem o real concreto ele mesmo, irreductível na análise.

Ao mesmo tempo que estabelece os princípios de um método que possa dar conta do acontecimento na sua especificidade, Sartre pretende «racionalizar a História ao nível mesmo do concreto» (QM. 84).

É certo que para compreender a racionalidade é preciso ter em conta a universalidade, quer dizer o que é pensado por conceitos tais como «forças produtivas», «relações de produção», «modo de produção», mas sem a consideração do indivíduo concreto (e dos acontecimentos que ele vive) não se ultrapassa o nível puramente abstracto.

Uma vez mais é pela carência do marxismo que o projecto teórico de Sartre se justifica: «o objecto do existencialismo — pela carência do marxismo — é o homem singular no campo social» (QM. 86).

Compreende-se então que seja precisamente a biografia o seu domínio de eleição. Contrariamente ao estruturalismo, para quem é sempre preciso procurar, para lá do acontecimento e do indivíduo, um solo escondido mas portador de sentido, para o existencialismo sartriano deve-se, pelo contrário, procurar, para além dos princípios abstractos e universais o homem concreto em situação. É bem isso, para ele, o verdadeiro solo da história e o nível em que o sentido se produz. Se não o tomamos em consideração nada compreenderemos da história.

É pois preciso empregar um método que seja, simultaneamente *regressivo* e *progressivo*, quer dizer que procede por um contínuo «vai-vem» entre o abstracto e o concreto,

entre o universal e o singular (^"). Trata-se pois de um método cujo objectivo é a totalização, mas para o qual o que se trata de explicar é a singularidade, é a diferença.

Mas uma vez que se trata de um método totalizador, o indivíduo singular é tomado como totalidade: «A exigência totalizadora implica... que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações... Seja qual for o plano, ou o nível em que o consideremos, o indivíduo é sempre inteiro» (QM, 89).

Temos pois de distinguir, neste método, dois momentos. 1) o momento analítico e regressivo; 2) o momento sintético e progressivo.

No momento regressivo, o método deve analisar- o seu objecto (é de biografia que se trata e de Flaubert como exemplo) em diferentes etapas: 1) a obra; 2) a vida; 3) a história.

O método no seu momento regressivo dirige-se para o singular para apreender o «diferencial» na «profundidade do vivido».

Trata-se, num primeiro momento, de interrogar a *obra* no que ela exprime do homem (^0- Deve-se em seguida considerar os factos estabelecidos no que diz respeito à sua *vida*. Mas a obra também ela contribui para esclarecer a vida na medida em que a obra exprime a vida (^).

Aliás, é no próprio decurso da vida singular que reen-

(10) «O método existencialista, pelo contrário, quer permanecer *heurístico*. Não terá outro meio a não ser o «vai-ven»: determinará progressivamente a biografia (por exemplo) aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia». (QM, 87).

(!) Referindo-se ao caso de Flaubert e a duas das suas obras (*Madame Bovary* e *La tentation de Saint Antoine*), Sartre formula assim a questão: «Quem pode e deve ser Flaubert para se objectivar na sua obra a alguns anos de distância sob a forma de um monge místico e de uma mulher decidida e um pouco masculina?» (QM, 90).

(18) «A vida esclarecida pela obra como uma realidade cuja determinação total se encontra fora de si, tanto nas condições que a produzem como na criação artística que a acaba e a *completa exprimindo-a*. Assim a obra — quando a esquadrihámos — torna-se hipótese e método de pesquisa para esclarecer a biografia: interroga e guarda episódios concretos como respostas a essas questões». (QM, 90).

centramos o geral. Com efeito, é na infância e através da família como grupo social que o sujeito descobre a história e o social.

Trata-se de estudar as estruturas sociais e o tempo histórico nos quais se insere a experiência vivida do sujeito. Mas ao estudar a história através de uma vida singular atinge-se uma perspectiva mais concreta do geral: «a partir de uma infância obscuramente vivida, podemos reconstituir os verdadeiros caracteres das famílias pequeno-burguesas» (QM. 91).

É este «vai-vem» constante entre o particular e o geral que permite atingir o vivido na sua profundidade.

Há no entanto, neste estágio da análise, uma certa heterogeneidade entre os diferentes planos: a obra, a vida, a história. Será preciso recuperar «a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas» (QM. 93).

É aqui que intervém a noção de *projecto*. É ela que permite a unificação/totalização da biografia. Encontramo-nos aqui já na vertente *progressiva* do método. É o momento da *síntese*.

Ora, é precisamente o esclarecimento/iluminação do *projecto* fundamental do sujeito que permite encontrar a chave da síntese. Sartre define-o assim: «esse *projecto* tem *um sentido*... através dele o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objectiva».

No seu *projecto*, quer dizer na sua liberdade, o homem supera as condições e determina-se a si mesmo relativamente a essas condições. Como Sartre dizia noutra ocasião, a liberdade (o *projecto*) é o que fazemos do que fizeram de nós. É da *existência* mesma que se trata se a compreendermos como «ser-no-exterior-de-si» cujo sentido se atinge pela compreensão do *projecto* como escolha livre. Para o investigador trata-se de «reviver» do interior o movimento do sujeito, de «recriar» esse movimento (1[^]).

É certo que esse *projecto*, confrontado com as condições

(1[^]) Aqui, Sartre encontra-se, relativamente à compreensão biográfica, singularmente próximo da etnologia na sua compreensão do Outro. Lévi-Strauss reconhece-o ao escrever: «(o etnólogo)... sente-se

exteriores e os instrumentos colectivos de que dispõe, pode sofrer desvios. Tem então de se regressar à análise regressiva (à obra e à vida), analisar as contradições e as incoerências na efectuação do projecto. A esse nível qualquer conflito entre o homem e a história é ele próprio significativo tanto para compreender o homem como para compreender a história.

Há, pois, aí toda uma dialéctica do objectivo e do subjectivo na medida em que a própria *praxis* «é uma passagem do objectivo ao objectivo pela interiorização» (QM. 61). De certa maneira é o projecto que mediatiza essa passagem: «o projecto como superação subjectiva da objectividade para a objectividade, erguido entre as condições objectivas do meio e as estruturas objectivas do campo dos possíveis representa *em-si-mesmo* a unidade em movimento da subjectividade e da objectividade, essas determinações cardeais da actividade. O subjectivo aparece então como um momento necessário do processo objectivo» (QM. 66).

É pois o projecto que, unificando os conhecimentos de que se dispõe sobre um homem, o pode fazer compreender. Um comportamento só faz sentido se é referido a essa projecção do sujeito, que consiste finalmente em «superar o objecto presente em direcção a uma ausência» (QM. 96), quer dizer em direcção aos fins.

O projecto, enquanto princípio ou chave unificadora de toda a compreensão do sujeito, identifica-se assim à liberdade. A liberdade, enquanto escolha, será «aquilo que fazemos do que fizeram de nós». É a superação do facto objectivo por

muito próximo de Sartre, cada vez que este se aplica, com uma arte incomparável, a apreender no seu movimento dialéctico uma experiência social actual ou antiga, mas interior à nossa cultura. Faz então aquilo que qualquer etnólogo procura fazer para culturas diferentes: pôr-se no lugar dos homens que aí vivem, compreender a intenção deles no seu princípio e no seu ritmo, apreender uma época ou uma cultura como um conjunto signifiante. A este propósito, podemos tomar, frequentemente, lições junto dele; mas estas têm um carácter prático, não teórico». Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, p. 331.

uma subjectividade intencional em direcção a uma objectivação concreta.

É a partir daí que Sartre pode afirmar esse princípio da liberdade como a linha de separação entre natureza e cultura. «Aquilo a que chamamos liberdade é a irreductibilidade da ordem cultural à ordem natural» (QM. 96).

Ao recusar qualquer redução do sujeito (e da sua praxis) ao que o condiciona, Sartre pretende que é precisamente essa singularidade, na sua diferença, que deve ser interrogada: «o método dialéctico, pelo contrário, recusa a redução; faz o percurso inverso: supera conservando» (QM. 95). Isto é, supera as determinações exteriores pela liberdade, conservando-as ao mesmo tempo pelo projecto como objectivação, efectuação, praxis concreta no real.

O método progressivo-regressivo é um método de *compreensão* (*verstehen*) ⁽²⁰⁾ que dá conta tanto das condições à partida como da significação perseguida pela *praxis*: «este conhecimento é simplesmente o movimento dialéctico que explica o acto pela sua significação terminal a partir das suas condições iniciais» (QM. 96).

A consideração de uma finalidade da praxis — compreendida a partir do projecto — é pois o núcleo de toda a compreensão da realidade humana: «o fim é a própria objectivação, enquanto constitui a dialéctica de uma conduta humana e a unidade das suas contradições interiores» (QM. 100).

(20) Aqui, Sartre coloca-se muito explicitamente na linhagem de Dilthey: «Para apreender o sentido de um comportamento humano, é preciso dispor do que os psiquiatras e historiadores alemães chamaram «compreensão» (QM, 96).

Do mesmo modo que para Dilthey, em Sartre a oposição entre as ciências da natureza e a compreensão do homem funda-se na exterioridade daquela ao sujeito que conhece enquanto que o homem se pode compreender do interior. Entre os homens (mesmo se são culturalmente diferentes) há comunicação.

Um outro aspecto comum é que ambos tomam o indivíduo como ponto de partida e como ponto de chegada, contra Hegel e o espírito objectivo em Dilthey, contra um certo marxismo e o espírito colectivo em Sartre.